



O TEMA DA JUSTIÇA E A VELHA “NOVIDADE” DA *ODISSEIA*

ANDRÉ MALTA

Universidade de São Paulo

(Brasil)

RESUMO

O objetivo do artigo é, a partir do discurso “programático” de Zeus no Canto 1 da *Odisseia* (v. 32-43), discutir como foi visto o tema da justiça em Homero e de que forma esse tópico ajudou a reforçar, modernamente, a construção de uma relação temporal entre a *Ilíada* e a *Odisseia*. A discussão vai abordar não só elementos relativos à ética homérica, mas também à historiografia literária da Grécia Antiga, para defender, ao fim, que a *Odisseia* não traz marcas de uma concepção de mundo mais recente, e que o enfoque filológico, ao insistir nessa distinção tradicional, impede que exploremos adequadamente questões mais pertinentes.

ABSTRACT

My aim in this paper is to discuss how Zeus’ “programmatic” speech in the beginning of the *Odyssey* (c. 32-43) was seen as a sign of the “new spirit” displayed by the poem and helped to enhance a relative chronology between the *Iliad* and the *Odyssey*. I will approach not only aspects of Homeric ethics but also of the literary historiography of Ancient Greece in order to show that the *Odyssey* does not present a new world view, and that classical philology, by continually focusing on this



traditional distinction, prevents us from exploring more fruitful approaches.

PALAVRAS-CHAVE:

Homero-Odisseia-Justiça-Teodiceia.

KEYWORDS:

Homer-Odyssey-Justice-Theodicy.

De modo geral, predomina até hoje nos Estudos Clássicos a visão de que a *Odisseia* foi composta depois da *Ilíada*. Não se trata, é claro, de reafirmar a célebre sucessão temporal apresentada por Longino em seu *Do Sublime* (IX.13) – de que a *Ilíada* foi composta na idade adulta de Homero, e a *Odisseia*, correspondendo ao “sol poente”, na velhice –, mas sim de propor que a *Odisseia* traz marcas de uma concepção de mundo mais recente, como que reproduzindo o movimento de renovação supostamente presente também em Hesíodo na passagem da *Teogonia* para os *Trabalhos e dias*. Jenny Strauss Clay resume essa abordagem, em seu livro *A cólera de Atena*, de 1983:

Segundo a visão amplamente defendida, a *Odisseia* –em comparação com o que se encontra na *Ilíada*– anuncia uma concepção ética dos deuses mais avançada, e uma visão mais ilustrada da justiça divina e da responsabilidade humana. O argumento a favor da Nova Moralidade da *Odisseia* baseia-se no discurso de abertura de Zeus, endereçado à assembleia divina, no Canto 1. Posto no princípio da primeira cena do poema, imagina-se que esse discurso tenha uma função programática, correspondendo a uma teodiceia que corrige, critica e supera a postura moral da *Ilíada*.¹

¹ J. S. Clay, *The wrath of Athena*. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 215. As traduções, do grego e da literatura secundária, em não havendo indicação em contrário, são de minha autoria.



Esse tipo de abordagem –com destaque para as palavras de Zeus (*Od.* 1, 32-43)– vem desde pelo menos Werner Jaeger, que a expôs num artigo de 1926,² e a disposição *Iliada-depois-Odisseia* (e Homero-depois-Hesíodo) geralmente se insere num movimento maior de progressão da literatura grega, que passaria ainda pelas formas “líricas” até desembocar no teatro do século V a.C. Se é fato que poucos hoje se baseiam na visão hegeliana e determinista –de que a literatura reflete o avanço do homem grego em direção à subjetividade, sendo as obras testemunhos de diferentes etapas–,³ ainda assim o esquema temporal se faz sentir com força, e as obras arcaicas, acompanhadas de datação *precisa*, ainda são lidas como reflexos de momentos históricos distintos. O peso dado ao caráter tradicional, convencional e genérico dos textos cresceu, mas, me parece, não a ponto de impedir que a filologia abandone suas origens positivistas.

No caso de Homero, o que temos, na realidade, é um argumento muitas vezes circular: a *Odisseia* é mais recente que a *Iliada* porque nela podemos encontrar elementos novos, e podemos encontrar elementos novos porque a *Odisseia* é mais recente que a *Iliada*. Restringindo essa mesma formulação ao plano moral –que é o que nos interessa aqui–, poderíamos dizer, conforme aponta Clay, que a visão comum consiste em ver uma justiça (com uma maior responsabilização humana) mais claramente assentada na *Odisseia* em comparação com a *Iliada*, e essa justiça pode ser tomada ora como causa, ora como consequência da distinção temporal entre os dois poemas. O termo

² O artigo tratava do fragmento sobre a “Eunomia”, de Sólon, e associava seu conteúdo à suposta “nova” noção presente na *Odisseia*. Ver R. Friedrich, “Thrinakia and Zeus’ ways to men in the *Odyssey*”, *Greek, Roman, and Byzantine studies* 28 (1987): 373-400, p. 375.

³ B. Snell tornou-se o autor emblemático dessa visão, com o seu *A descoberta do espírito* (título original: *Die Entdeckung des Geistes*), de 1946. Uma postura semelhante, mas mais refinada e complexa, encontramos no livro clássico de H. Fränkel, *Poesia e filosofia na Grécia Arcaica* (título original: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*), cuja primeira edição é de 1951. Veja-se o título do último capítulo da parte referentes à épica homérica: “The new mood of the *Odyssey* and the end of epic” (tradução de M. Hadas e J. Willis, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1962, p. 85-93).



“teodiceia” empregado por Clay –e originalmente cunhado em francês pelo filósofo alemão G. W. Leibniz, no início do século XVIII– desempenha aí um papel importante, não só porque indica a existência indubitável de uma justiça divina (“-diceia” corresponde ao grego *díke*, “justiça”), mas também porque acaba por promover involuntariamente, por conta da paronomásia, uma identificação com a *Odisseia*, como se este fosse de fato o poema que traz a discussão sobre o justo e o injusto.

Para se ter ideia do alcance desse tipo de abordagem, pode-se citar a influente formulação sócio-psíquica de Eric Dodds, segundo a qual a passagem da *Iliada* para a *Odisseia* representaria um movimento da “cultura da vergonha” (“shame-culture”) em direção ao estabelecimento de uma “cultura da culpa” (“guilt-culture”); é apenas nessa segunda etapa do desenvolvimento grego, segundo diz ele em seu *Os gregos e o irracional*, de 1951, que de fato começaria a se estabelecer uma justiça de Zeus.⁴ Dentre as várias proposições que seguem (cada uma a seu modo) esse caminho, vale abordar aqui, a título de exemplo e muito rapidamente, apenas a de Klaus Rüter, que o espousa de maneira ampla e ao mesmo tempo nada simplificadora em seu livro *Interpretação da Odisseia*, de 1969.⁵ Segundo Rüter, o mesmo movimento de “correção de ideias” que vemos na passagem da *Teogonia* para os *Trabalhos e dias* de Hesíodo pode ser percebido quando se vai da *Iliada* para a *Odisseia*. Para ele,

a *Iliada* é consistente ao apresentar a inseparável combinação de predestinação fatal, controle divino e responsabilidade mortal pelas

⁴ E. Dodds, *The Greeks and the irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951, p. 32-33. Para uma crítica sofisticada a essa visão, veja-se o livro de B. Williams, *Shame and necessity* (Berkeley: California University Press, 1994), principalmente o capítulo 1, “The liberation of antiquity”, onde afirma que “a noção de uma consciência moral desenvolvida que dá origem a essas questões é, basicamente, um mito” (p. 5).

⁵ O título original é *Odysseeinterpretationen*. Cito a partir da tradução para o inglês de trecho que trata especificamente do discurso de Zeus, “Zeus’ speech: *Odyssey* 1.28-43”. A versão é de H. M. Harvey, e está em I. de Jong (ed.), *Homer: critical assessments*. 4 vols. New York: Routledge, 1999, vol. 4, p. 145-162.



próprias ações, levando ao crime e ao castigo. Mas não se deve supor que a mesma combinação prevaleça em toda a épica grega arcaica.⁶

Na sua visão, na *Odisseia* já há um sentimento diferente em relação à “dignidade e correção dos deuses”, e estes, junto com o próprio destino, já não podem ser vistos como seres que “intervêm e têm responsabilidade por cada acontecimento”, como na *Ilíada*.⁷ Mais adiante, essa ideia é expressa através de duas fórmulas retiradas dos proêmios de cada poema:

O proêmio da *Odisseia* deixa imediatamente claro que o sofrimento narrado, diferentemente do que acontece na *Ilíada*, não será apresentado como resultado do controle e da intenção divina. Não se pode mais dizer que “era feita a vontade de Zeus” [*Diòs d’eteleíeto boulê*], mas sim que “pereceram por causa dos próprios atrevimentos,/ os tolos” [*autôn gàr sphetéreisín atasthalíeisin ólonto/ népioi*]. O destino e os deuses não carregam mais a responsabilidade. Ela tem que ser assumida pelos mortais e pelas suas ações. Agora aos mortais é atribuída uma independência de ação antes desconhecida.⁸

Uma vez admitida essa nova relação entre deuses, destino e mortais, Rüter chama a atenção para o fato de que não se deve descartar a presença de ideias mais antigas na *Odisseia*: o “novo pensamento” que percorre o poema não foi capaz “de penetrar e remodelar da mesma maneira todas as partes”, ou seja, não foi capaz de produzir uma renovação verdadeiramente uniforme, que se faria sentir, “em sua expressão mais acabada, não na épica, mas na lírica e na filosofia”. Para o autor, o antigo e o novo andam lado a lado na *Odisseia*, mas, enquanto este é enfatizado, aquele fica em segundo plano, o que torna bastante aparente “a perda da unidade que tanto impressionava na *Ilíada*”.⁹

Ainda que tenha publicado sua obra na década de 60 e trabalhe com o conceito de poesia tradicional, Rüter se revela, essencialmente, um tributário do enfoque analista –cuja força jamais arrefeceu completamente no universo da

⁶ K. Rüter (nota 5), p. 145 e 147.

⁷ K. Rüter (nota 5), p. 149.

⁸ K. Rüter (nota 5), p. 150.

⁹ K. Rüter (nota 5), p. 152.



filologia alemã, onde brotou-, pois trabalha com a possibilidade de divergências (e diferentes extratos temporais) não só entre a *Iliada* e a *Odisseia*, mas no interior do próprio poema sobre Odisseu. Sua proposta, é verdade, é mais rica do que as comumente encontradas, porque, embora defenda um avanço no nível de responsabilidade humana, como fazem outros, Rüter não enxerga na *Iliada* um quadro moral inconsistente –pelo contrário, para ele o poema de Aquiles apresenta maior unidade, com sua engrenagem consistente entre crime e castigo. Esse tipo de leitura, no entanto, acaba fracionando o poema em diversas camadas, levando o estudioso a agir como um detetive que tem que juntar as diferentes peças do processo formativo e tentar dar a elas algum sentido, mesmo que esse sentido seja a divergência ou dissonância. De qualquer maneira, a partir desse exemplo, ficam questões pertinentes: como na *Iliada* se articulam crime e castigo? Que papel têm aí as divindades e o destino? A *Odisseia* de fato desvincula os excessos humanos do âmbito divino? Podemos falar em um amálgama moral em Homero?

Bernard Fenik propôs no seu livro *Estudos da Odisseia*, de 1974, que, no plano ético, a poesia homérica pode ser a *combinação de diferentes pontos de vista* –e deve-se sublinhar aqui que Fenik era um crítico ferrenho dos analistas e conhecedor profundo de como operava a linguagem tradicional da épica grega. Por causa do tratamento criterioso que confere a esse tópico e da clareza de sua explicação –bastante plausível, a princípio (Homero é de fato produto de uma “mistura” heterogênea)–, vou me deter um pouco mais em sua obra, especificamente no capítulo fundamental “Hélio e Posídon”, onde aborda o que denomina de “problema da culpa”.¹⁰ A questão fundamental, para Fenik, é saber se a formulação de Zeus no primeiro discurso do poema, claramente aplicável aos pretendentes de Penélope, pode ser estendida ao próprio Odisseu

¹⁰ B. Fenik, *Studies in the Odyssey*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1974, p. 208-232.



(alvo da cólera de Posídon) e seus companheiros (alvos da cólera de Hélio, o Sol). Na sua visão, todas as situações –inclusive a de Egisto, paradigmática– fazem parte de um mesmo padrão ou motivo: “a incapacidade de se seguir um bom conselho”.¹¹ O problema, no entanto, estaria na admissão de que esses “crimes” possuem uma mesma natureza moral. Segundo Fenik, o comportamento jactante de Odisseu perante o Ciclope no Canto 9, quando –a despeito das palavras em contrário dos amigos– revela seu nome e permite que se dê a punição divina, é apenas “um erro tático”, e portanto a perseguição de Posídon ao herói “não tem a mesma base moral que se vê na punição de Egisto e dos pretendentes, ainda que Odisseu enfrente problemas, como eles, por não ter seguido as advertências recebidas antes”.¹² Mais adiante, ele afirma:

Somos forçados a concluir que o padrão ético estabelecido por Zeus não se aplica à história de Posídon e Odisseu ou, dito de outro modo, que a perspectiva religiosa e moral da *Odisseia* não é uniforme. (...) há uma profunda divisão: um dos incidentes mais conhecidos não se conforma às categorias éticas dominantes, tal como são exemplificadas pelo destino dos pretendentes e o paradigma de Egisto. Isso é no mínimo surpreendente, e pede uma explicação.¹³

Ao abordar o crime dos companheiros de Odisseu, que devoram o gado do Sol apesar de advertidos, Fenik defende igualmente que não se trata de *atasthalie*, “atrevimento”, e que “a punição desses homens não pode ser equiparada à punição divina que recai sobre os pretendentes”, o que o leva a concluir que “nem a cólera de Hélio nem a de Posídon conformam-se à digressão de Zeus no prólogo, mas formam antes um par, tanto em seu aspecto

¹¹ B. Fenik (nota 10), p. 208.

¹² B. Fenik (nota 10), p. 210-211.

¹³ B. Fenik (nota 10), p. 211-212. Não concordo com a leitura que Fenik faz do “*kaí*” do verso 33. Parece-me que ele funciona aí como intensivo, “precisamente”, e não como um “também” (ver, por exemplo, *Od.* 2, 64 e *Il.* 24, 105). De qualquer maneira, está claro que Zeus relaciona os atrevimentos a dores extras, “além do quinhão”, e que fica implícito que as dores “normais” fazem parte, inevitavelmente, do destino humano. O que não está claro é que a perseguição de Posídon e Odisseu faça parte desse segundo tipo de dor, dada “arbitrariamente” por Zeus, como quer Fenik (p. 211).



divino, quanto em suas semelhanças narrativas”.¹⁴ A ausência de uniformidade é enunciada assim:

O problema, de fato, é que a teologia da *Odisseia* parece inconsistente: níveis mais antigos e mais novos de pensamento andam confortavelmente lado a lado, e dois dos mais importantes episódios do poema não correspondam às suas mais importantes diretrizes morais, tal como vêm exemplificadas pelos pretendentes e explicadas por Zeus.¹⁵

Para Fenik, o fato de na própria invocação os companheiros de Odisseu serem abertamente qualificados de “tolos” (*népioi*) por seus “atrevimentos” (*atasthalieisin*) –mesmo termo que aparece depois na boca de Zeus, em sua reflexão geral– não desfaz a inconsistência: “O incidente no Canto 12 [quando os amigos devoram o gado do Sol] permanece em desarmonia com o pronunciamento de Zeus e com o comentário editorial do próprio poeta [nos versos 7 e 8 do próêmio]”.¹⁶ Segundo o estudioso, ao contrário do que acontece com Egisto e com os pretendentes, em relação aos quais se quer demonstrar “a justiça dos deuses e sua preocupação com a moralidade humana”, Odisseu e seus companheiros “não cometem nenhuma transgressão moral”, e simplesmente pagam pelos seus atos equivocados, sem que se dê ênfase à motivação.¹⁷ Como explicar tal discordância? Vale citar na íntegra o que diz Fenik, em sua abordagem sempre voltada para a estrutura típica:

Os épicos de Homero representam um amálgama histórico, cultural, linguístico e intelectual. Eles são um rico repositório de contribuições de muitas épocas e de gerações de poetas. Sua unidade não consiste num sistema filosófico e teológico concebido de maneira lógica, no qual tudo que diz respeito a esse mundo é integrado num todo bem compartimentado. A unidade consiste mais em certas estruturas narrativas e em ênfases dominantes impostas a uma subestrutura complexa. As cóleras de Hélios e Posídon de fato contradizem as palavras de Zeus no prólogo. Mas elas são tão semelhantes entre si –no geral e no particular–, que só podem pertencer ao grupo mais amplo de dobletes da *Odisseia*. Elas

¹⁴ B. Fenik (nota 10), p. 215.

¹⁵ B. Fenik (nota 10), p. 216.

¹⁶ B. Fenik (nota 10), p. 216.

¹⁷ B. Fenik (nota 10), p. 217-218.



contribuem para a unidade estilística do poema na mesma medida em que perturbam sua uniformidade ética.¹⁸

Mais adiante, ele ainda afirma:

Na *Odisseia* a discrepância é patente e não é nunca mitigada. Mas permanece o ponto fundamental de que ambas as visões são poeticamente úteis e utilizadas para fins próprios. Um critério como o de “um quadro consistente dos deuses” é inútil, porque a unidade da *Odisseia* reside num outro nível. Essas visões diferentes indubitavelmente ganharam existência em épocas diferentes; em relação a isso, os analistas sempre estiveram certos. Mas essas épocas diferentes antecederam provavelmente os poemas homéricos, e o poeta da *Odisseia* deve ter tido à sua disposição uma tradição de uma riqueza e complexidade consideráveis. É simplificar demais pedir que ele mantivesse consistência numa área cuja própria natureza, história, possibilidades poéticas e desenvolvimento literário o levavam em direção à diversidade e, inevitavelmente, à contradição interna.¹⁹

Conforme se vê, para Fenik o fator central que justificaria essa contradição é, como ele mesmo diz, com ênfase, “a *funcionalidade* de cada visão em seus respectivos contextos”; para ele, não é possível resolver essa contradição numa conclusão moral única, ainda que as diferentes visões dos deuses tragam, cada uma, sua “preciosa verdade”; ao fim, elas são escolhidas e apresentadas segundo sua “adequação contextual”.²⁰

Como foi dito mais acima, sua explicação para a incongruência moral se baseia, de modo plausível, na característica junção de elementos diversos em Homero, que entram a serviço da construção da narrativa. Fenik admite de bom grado a unidade na estruturação dos poemas, com a repetição de motivos e a variação de padrões narrativos –esse é o núcleo de todo seu valioso trabalho com a poesia homérica–, mas, quando se trata do plano ético e teológico, ele acaba abrindo espaço a uma visada de corte analítico, porque reforça a ideia de um longo e acidentado processo de formação, com a mistura de elementos

¹⁸ B. Fenik (nota 10), p. 219.

¹⁹ B. Fenik (nota 10), p. 220-221.

²⁰ B. Fenik (nota 10), p. 224-225.



dísparos e mal resolvidos, o que o faz falar em conceitos mais “primitivos e antigos” e –como Rüter– numa *Ilíada* mais bem resolvida em comparação com a *Odisseia*.²¹ No entanto, o próprio Fenik tem que admitir que o motivo da cólera divina –exemplificado pela perseguição de Posídon a Odisseu e de Hélio aos companheiros e, segundo sua visão, divergente da teologia do prólogo–, quando se manifesta fora dos relatos a Alcínoo, conforma-se à teologia inicial, uma vez que Zeus e Atena destroem as naus acaias saídas de Troia porque nem todos os homens eram justos, assim como Posídon leva o Ajax Oilida à morte depois de sua insolente jactância.²² Essa contradição talvez nos mostre que “simplificar demais” é antes *desistir* da investigação de uma possível consistência.²³

O fato é que os mesmos estudos da oralidade em que Fenik se apoia para tirar muitas de suas brilhantes conclusões, deixando veementemente de lado a dissecação dos poemas, nos mostram que a *Ilíada* e a *Odisseia* são, a meu ver, resultados *coesos* de um extenso desenvolvimento tradicional. Nesse sentido, seu equívoco consiste em não perceber que, em Homero, ser composto –em múltiplos aspectos, inclusive no moral– não equivale a ser incongruente. Se por um lado é inegável, como mostram linguistas, arqueólogos, historiadores e antropólogos, que Homero traz consigo sinais de coisas e épocas diferentes, por outro lado é inegável também que o que surge para leitores e ouvintes do poema é a impressão de um todo coeso e unificado, da construção de uma realidade coerente, que faz sentido dentro do universo narrativo. Vale a pena citar, a esse respeito, as palavras lúcidas de Charles Segal, que contempla tanto

²¹ B. Fenik (nota 10), p. 218 e 220.

²² B. Fenik (nota 10), p. 227.

²³ No já citado artigo de R. Friedrich (nota 2), que trabalha com o esquema evolutivo, buscar uniformidade vai contra o cerne da religião politeísta, e por isso Posídon e Hélio podem ser divindades mais primitivas convivendo com deuses mais novos. Para ele, no entanto, Zeus é sempre o mesmo ao longo da narrativa, e isso confere consistência moral ao poema (ver p. 382).



o enfoque diacrônico quanto o sincrônico; o foco aqui é a *Odisseia*, mas sua visão geral pode ser aplicada também à *Ilíada*:

A estrutura e a teologia da *Odisseia* são, acredito, unificadas e interdependentes; e os episódios de Posídon e Hélio nos Cantos 5, 9 e 12, longe de serem anomalias ou meros resíduos de uma “Ur-Odysee” [*Odisseia* original], são pontos centrais para se clarificar as preocupações morais unificadas do poema. (...) a evolução de uma concepção dos deuses cada vez mais moral ao longo dos séculos não precisa excluir uma teologia coerente na “composição monumental” da fase final do poema. Vistas diacronicamente, divindades da natureza como Hélio, Proteu ou Circe podem bem representar um tipo de deus mais antigo que Zeus ou Atena. Sincronicamente, porém, essas diferenças entre tipos de divindades são parte da visão total do poema do que os deuses podem e devem ser. Em outras palavras, Homero reuniu (...) num todo artístico e conceitual noções de divindade mais antigas e mais desenvolvidas, e assim embasou seu épico num teologia moral consciente de si.²⁴

A esse respeito, veja-se o que diz Hugh Lloyd-Jones em *A justiça de Zeus*, de 1971, uma das primeiras obras a valorizar mais a continuidade do que a ruptura:

A inquestionável diferença entre o ambiente moral dos dois poemas homéricos pareceu a alguns provar que a *Ilíada* é mais antiga, com base no princípio de que houve um desenvolvimento ético entre a escrita da *Ilíada* e da *Odisseia*. Mas não podemos ter realmente certeza de que essa diferença não se deva a uma divergência de perspectiva entre dois poetas contemporâneos ou duas escolas de poesia, ou mesmo entre os propósitos poéticos almejados por cada épico. (...) A diferença em teologia e moralidade entre os dois poemas reflete uma diferença no estilo e no propósito, e é inútil para se fixar a relação temporal entre eles.²⁵

Unidade e consistência não significam, portanto, ausência de diferenças e de gradações variadas, nem significam –vale acrescentar– ausência de problema e de contradição: o fato de Homero trabalhar, segundo me parece, com um quadro moral consistente, nessa sociedade “suprarreal”, não equivale a dizer

²⁴ C. Segal, *Singers, heroes, and gods in the Odyssey*. Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 195-196. Embora acredite num avanço da *Ilíada* para a *Odisseia*, Segal o aborda com moderação e destacando afinidades (ver, por exemplo, p. 198 e p. 226).

²⁵ H. Lloyd-Jones, *The justice of Zeus*. Berkeley: University of California Press, 1971, p. 30-31.



que não existem nós e conflitos, os mesmos nós e conflitos que podemos encontrar em qualquer grande obra facilmente situável no tempo e espaço, e que respondem pela complexidade das relações sociais em qualquer cultura. Conforme aponta James Redfield, ao abordar o tópico da moralidade em Homero:

Uma história é cheia de significados porque confronta motivações justificáveis com consequências relevantes; os personagens fazem escolhas e gozam ou sofrem o resultado. Nossa resposta é uma avaliação; uma história não precisa ter uma moral, mas ela deve ser balizada por uma moralidade. (...) Se os valores fossem desprovidos de ambiguidade, nossas vidas seriam tão sem dramaticidade quanto as dos insetos (...) Com efeito, a vida é interessante e o drama é possível porque a cultura coloca diante de nós não um conjunto coerente de instruções, mas de dilemas e difíceis escolhas.²⁶

Nesse sentido, as obras que buscam uma simples linearidade nos poemas, uma férrea lógica moral, mostram-se incapazes de abordar o problema, como é o caso, a meu ver, do livro de Naoko Yamagata, *Moralidade homérica*, de 1994. Embora ofereça, numa escrita límpida e sem grandes ambições teóricas, um inestimável exame de inúmeras passagens homéricas e seus termos fundamentais, Yamagata fica refém de uma fragmentação excessiva, segundo a qual diferentes partes dos poemas dificilmente dialogam entre si. Tomando como ponto de partida o já citado livro de Lloyd-Jones, junto com outra contribuição fundamental na área, *Mérito e responsabilidade*, de Arthur Adkins, de 1960,²⁷ a estudiosa revela, ao final, sua predileção pela visão deste último, para quem certa amoralidade era esperada numa sociedade competitiva como a homérica, em que o sucesso individual se sobrepõe à cooperação. Nesse tipo de

²⁶ J. Redfield, "The economic men" (p. 218-247) em C. Rubino & C. Shelmerdine (ed.), *Approaches to Homer*. Austin: University of Texas Press, 1983, p. 218-219. Para Redfield, a *Iliada* e a *Odisseia* são mais ou menos contemporâneas (não se podendo propor entre elas uma grande transformação cultural), mas a *Odisseia* já revelaria a nova "ética econômica" do final do século VIII a.C.

²⁷ Para uma avaliação da leitura que Adkins faz de Homero, ver o texto de C. Rowe, "The nature of Homeric morality" em C. Rubino & C. Shelmerdine (nota 28), p. 248-275.



abordagem, nem Zeus nem os demais deuses encarnam uma concepção de moralidade consistente.²⁸ Mais interessante que essas obras –nas quais se defende que não existe um freio claro nas relações heroicas, nem um elo moral entre deuses e heróis– é, segundo penso, o já citado livro de Jenny Clay, *A cólera de Atena*. Partindo da mesma ideia proposta por Fenik de que há uma aparente inconsistência moral na *Odisseia*, Clay chega, no entanto, à conclusão de que a presença de dois papéis fundamentais atribuídos às divindades –o de ciosos da justiça e o de perseguidores caprichosos– se deve não a questões de funcionalidade narrativa, mas sim a uma “dupla teodiceia”.²⁹ Podemos resumir seu exame destacando os seguintes trechos:

O poema abarca tanto as Viagens de Odisseu quanto a Vingança, formando assim uma unidade. A Vingança insiste na existência de um mundo justo e em deuses benevolentes; as Viagens apontam para deuses indiferentes aos homens. No entanto, Homero não afirma simplesmente a superioridade de uma visão sobre a outra, nem anuncia que uma é verdadeira e a outra falsa. (...)

A justiça dos deuses confirma sua existência, enquanto sua indiferença coloca em questão seu significado e, em última instância, sua própria existência. As preces e expectativas dos homens compelem os deuses a virem para o lado correto, ao menos por vezes. A realização ocasional da justiça de modo exemplar, por deuses fundamentalmente indiferentes aos homens, mas ciumentos de suas prerrogativas: talvez seja essa a resposta de Homero e a mensagem de nossa *Odisseia*.³⁰

Parece-me que o mérito do trabalho de Clay reside no esforço de buscar respostas a partir de uma *interpretação sustentada do poema*, de tal modo que se consigam amarrar os fios da narrativa num todo coeso: a duplicidade faz parte da construção de uma visão de mundo. O problema, no entanto, consiste na bipartição Viagens/Vingança. Por que essa dupla teodiceia ficaria assim tão compartimentada? Como explicar o trânsito de Odisseu por dois universos

²⁸ Para uma crítica à visão de Adkins, ver A. Long, “Morals and values in Homer”, *The journal of Hellenic studies* 90 (1970): 121-139.

²⁹ Ver J. S. Clay (nota 1), p. 213-239 (que correspondem ao último capítulo do livro). O problema vem enunciado nas p. 218-219.

³⁰ J. S. Clay (nota 1), p. 236 e 239.



morais diversos? Que consequências isso traria para a abordagem do personagem? Ainda prefiro trabalhar com a ideia de que há uma só moral nos poemas homéricos, explorada sob diferentes ângulos, no interior de cada um dos poemas. Diante disso, é preciso abordar minimamente os problemas centrais aí envolvidos, para que assim se entenda o discurso de Zeus na abertura da *Odisseia* e suas implicações para toda a narrativa. O ponto fundamental parece ser o das relações entre deuses e homens: as divindades interferem nas ações humanas, benéficas ou não? Os homens têm autonomia para agir, ou são vítimas de uma predestinação? No caso de um ato excessivo, pelo qual necessariamente pagam, a culpa pode ou não ser atribuída aos deuses?

Graças à contribuição de Albin Lesky,³¹ hoje podemos falar na existência de uma “dupla motivação” na poesia homérica: em seu ambiente religioso, as ações humanas não têm a “autonomia” que poderíamos esperar delas, podendo sempre ser associadas a uma participação divina. Em outras palavras, todo e qualquer estado mental, ato ou situação pode ser oriundo de uma intervenção sobrenatural, “borrando” assim uma demarcação nítida entre o que é vontade divina e o que é vontade humana. Como consequência disso, temos uma contínua tensão na poesia homérica entre predestinação e liberdade humana. O fato de as ações trazerem consigo essa duplicidade abre espaço para que sejam sentidas, simultaneamente, como um impulso que vem de fora, de cima, e contra o qual o homem não pode lutar, e também como fruto de uma decisão própria, tomada de acordo com uma deliberação autônoma. O homem é responsável pelo que faz, mas não é *inteiramente* responsável; os deuses são responsáveis pelos atos humanos, mas não *inteiramente* responsáveis. Isso

³¹ Seu artigo “Motivação divina e humana na épica homérica” (no original, “Göttliche und Menschliche Motivation im Homerischen Epos”) é de 1961. Cito a partir da versão, abreviada, em inglês, “Motivation by gods and men”, a cargo de H.M. Harvey, publicada em I. de Jong (ed.), *Homer: critical assessments*. 4 vols. New York: Routledge, 1999, vol. 2, p. 384-403.



produz um efeito muito particular na poesia homérica, uma zona nebulosa que traz a sensação de que o mundo tem uma ordem pré-definida, à qual o homem deve se sujeitar, e uma ordem em suspenso, que paradoxalmente cabe a ele mesmo definir. Em outras palavras, o mortal confia na existência de uma ordem superior, numa porção (*moîra*) a ele destinada e que o força a viver dentro de certos limites, mas isso não o impede de ter a consciência de que essa ordem não engessa seu agir. Esse agir, por sua vez, qualquer que seja a direção tomada, termina sempre por convergir para essa ordem, confirmando-a.

E aqui voltamos ao tema da responsabilidade e, mais especificamente, ao discurso de Zeus no prólogo da *Odisseia*. Em minha leitura, esse pronunciamento é mais um passo –passo fundamental, decerto– na discussão que a poesia homérica propõe sobre motivações, ações e limitações nas relações entre deuses e heróis. Se o que os poemas fazem, ao longo de suas narrativas, é combinar o ponto de vista divino (imortal, detentor, em geral, do conhecimento máximo) e o ponto de vista humano (mortal, limitado, em geral, em sua percepção),³² então a fala de Zeus surge como exemplo privilegiado da visão superior, que apreende o ato excessivo do homem em toda a sua dimensão: quando os mortais têm dores além do quinhão –ou seja, quando sofrem para além do que, pela sua própria natureza, já deveriam sofrer–, eles próprios têm participação decisiva nas desgraças que enfrentam. O que Zeus parece fazer, portanto, é enfatizar esse espaço de liberdade humana, de responsabilidade –sobretudo porque Egisto é previamente avisado do mal que o espera, caso opte pelo crime. A ênfase sobre esse arbítrio, no entanto, não nos deve levar à conclusão de que, nesse ato, a divindade está ausente: como vemos, ela está

³² Esse tipo de oposição faz parte do que H. Fränkel chamou de “contrasting foils” (nota 3), p. 525. Ela tem valor geral e deve ser nuançada dentro dos poemas, uma vez, de cena para cena, que há diferentes graus de conhecimento entre os deuses e entre os homens.



presente não só na advertência, mas também na posterior punição. Cito as palavras de Lesky:

Preferimos ainda aqui voltar à nossa imagem das duas faces de uma mesma moeda. Trata-se de dois lados de uma mesma situação –e ao longo desta análise tentamos mostrar que, por um lado, os dois aspectos podem ser claramente combinados, mas, por outro, podem se alternar e até se contrapor. (...) [Vemos] um jogo intrincado de conceitos que possui várias possibilidades de combinação, mas todas elas dentro de uma estrutura bem estabelecida. *Parece-nos extremamente importante entender isso se quisermos entender a visão de mundo homérica.*³³ (grifo meu)

Sendo assim, em geral, no excesso humano, visto pelos deuses, pode ressaltar a liberdade de escolha, capaz de driblar a dose extra de dores; visto pelos homens, porém, pode ressaltar uma determinação divina, inescapável, coercitiva. A abertura da *Odisseia*, no entanto, ao destacar, nessa dança de pontos de vista, a perspectiva do deus supremo, reforça para os leitores o poder de Zeus, seu conhecimento e sua ordem, ao mesmo tempo em que aponta para a distância entre a ampla percepção divina e o tateante entendimento humano. Trata-se de um efeito recorrente da poesia homérica: alçar o leitor, por conta do domínio da narrativa, ao plano da onisciência divina, e simultaneamente identificar esse mesmo leitor por conta de sua natureza humana, com os personagens heroicos, em sua dificuldade de entender como operam as divindades. Como disse Reinhardt, “a ação divina tem um aspecto duplo: o que entre os deuses é vontade contra vontade, plano e decisão, surge, aos olhos humanos, como cego acaso e arbitrariedade”.³⁴ No entanto, quando o herói toma conhecimento –tardio– da sua situação, pode acontecer de suas palavras se identificarem com as de Zeus, porque vê com clareza, como acontece com Heitor no Canto 22 da *Iliada*: “E agora, ao destruir a tropa pelos meus atrevimentos” (*atasthalíeisin emêisin*, v. 104). Diante disso, sua fala inaugural na

³³ A. Lesky (nota 31), p. 399-400.

³⁴ K. Reinhardt, “A ‘Telemaqueia’, Circe e Calipso, os feácios” em P. Jones & G. M. Wright, *Homer: German scholarship in translation*. Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 222.



Odisseia, ao focar os temas do atrevimento e da responsabilidade, não me parece representar um “avanço” ético: a interdependência entre deuses e homens permanece a mesma da *Iliada*. As dores em excesso são resultado da concorrência de movimentos divinos e humanos, que podem ser abordados de um ou outro ângulo, de tal modo que se evidenciem as características de cada um. O excesso ou atrevimento, por sua vez, só pode ser assim qualificado porque surge num mundo balizado por certos valores e comportamentos, em que há limites pelos quais Zeus olha. Nesse sentido, há aqui o mesmo motor dramático cujas engrenagens principais são o erro e sua punição, a constituir um quadro moral estável.

A diferença notável em relação à *Iliada*, contudo, se deve a uma abordagem, na *Odisseia*, ao mesmo tempo mais enfática e mais simples. Mais enfática porque a questão vem posta logo de saída na boca de Zeus, direcionando nossa atenção para o castigo do criminoso, e mais simples porque na maior parte do poema há uma nítida contraposição entre os arrogantes pretendentes e o vingador Odisseu. Se no poema de Aquiles as linhas demarcatórias estão borradas e cegueira e ruína se combinam de maneira sutil, estendendo-se do protagonista da história a personagens como Agamênon e Heitor, na *Odisseia* tudo parece se encaminhar para o desfecho feliz, em que o bem vence o mal. A exploração exaustiva do tópico da hospitalidade, combinado a um ambiente doméstico, familiar, com ênfase na defesa da propriedade, favorece a impressão de uma obra mais preocupada com a justiça. Junte-se a isso uma participação divina claramente reduzida na comparação com o poema maior (e uma aumento na presença do fantasioso e de efeitos próprios do “conto popular”), e tem-se como resultado um poema nada trágico, mais moralizante do que moral. Não são mundos diferentes que estão em jogo, mas situações particulares, que trazem cargas dramáticas específicas. O já citado Albin Lesky, apesar de



trabalhar com a visão corrente de que a *Odisseia* seria posterior à *Ilíada*, pedia cuidado àqueles que buscavam uma diferenciação radical entre os épicos na relação entre deuses e homens:

Não é decerto nossa intenção desvalorizar a importante percepção de que discurso de Zeus no prólogo da *Odisseia* faz soar novas notas de reflexão sobre controle divino e destino humano, colocando-se assim como um ponto importante no desenvolvimento do pensamento grego. Mas o que estamos tentando mostrar é que essa passagem não representa uma virada total; essa ideia já aparecia na *Ilíada*, de que algo pode acontecer *hupèr móron* (Il. 2, 155; 20, 30; 21, 517) ou *hupèr aîsan* (Il. 16, 780; 17, 321).³⁵

Para Lesky, a *Odisseia* não contém “elementos totalmente novos”, mas apenas aborda, de um ângulo diverso, o que estava “tenuamente indicado” na *Ilíada*. Em vez de pensar num desenvolvimento moral de um poema para o outro (que acha improvável, porque teria se dado de forma “espantosamente rápida”), o estudioso trabalha com a hipótese de diferentes ambientes em que os épicos teriam surgido, ou com a existência de diferentes poetas. O que me parece mais importante, entretanto, é sua conclusão:

(...) não devemos passar a impressão de que há um enorme golfo a separar o mundo da *Odisseia* do mundo do épico mais antigo. Onde espaços de fato aparecem entre eles (e o tamanho desses espaços é geralmente exagerado), há pontes e ligações suficientes para que as duas obras sejam mantidas juntas uma da outra.³⁶

Não há, portanto, como negar as diferenças entre os poemas, mas é preciso vê-las na devida perspectiva. Num artigo recente e bastante lúcido –em que defende a presença de um sistema ético e teológico comum a toda a poesia hexamétrica–, William Allan reforçou a continuidade já proposta por Lloyd-Jones 35 anos antes, com nuances:

Embora o mesmo padrão de justiça esteja operante em ambos os épicos homéricos, o poeta da *Ilíada* torna sua narrativa mais problemática, não apenas através da presença de personagens troianos com os quais

³⁵ A. Lesky (nota 31), p. 395.

³⁶ A. Lesky (nota 31), p. 396.



simpatizamos, mas também ao colocar alguns deuses lutando ao lado deles. Já os pretendentes da *Odisseia*, embora não sejam todos maus, despertam bem menos simpatia e não desfrutam de auxílio divino.³⁷

Mais adiante, ele ainda afirma, mesmo reconhecendo que “as continuidades continuam a ser subestimadas ou obscurecidas”:

Não há como negar o tom mais explicitamente ético da *Odisseia*, evidente desde a primeira cena no Olimpo, mas isso não significa que a teologia da *Odisseia* seja de algum modo diferente daquela que domina a *Ilíada*. Ambos os poemas exploram os problemas inerentes à justiça divina e se, por um lado, a *Odisseia* apresenta uma visão direta da preocupação dos deuses com padrões morais, por outro apresenta também a realidade da intervenção divina de uma maneira não menos perturbadora do que na *Ilíada*. Os épicos homéricos habitam o mesmo universo moral e teológico, e ambos fazem perguntas semelhantes a respeito dos deuses e em que medida suas ações estão conectadas a normas sociais de justiça.³⁸

Já é tempo, me parece, de explorar essas continuidades, mergulhando nas questões propostas por cada narrativa.

BIBLIOGRAFIA

- ALLAN, W. (2006) “Divine justice and cosmic order in early Greek epic”, *The journal of Hellenic studies* 126: 1-35.
- CLAY, J.S. (1983) *The wrath of Athena*, Princeton.
- DODDS, E. (1951) *The Greeks and the irrational*, Berkeley.
- FENIK, B. (1974) *Studies in the Odyssey*, Wiesbaden.
- FRÄNKEL H. (1962) *Early Greek poetry and philosophy*, New York.
- FRIEDRICH, R. (1987) “Thrinakia and Zeus’ ways to men in the *Odyssey*”, *Greek, Roman, and Byzantine studies* 28: 373-400.

³⁷ W. Allan, “Divine justice and cosmic order in early Greek epic”, *The journal of Hellenic studies* 126 (2006): 1-35, p. 12.

³⁸ W. Allan (nota 37), p. 16.



- LESKY, A. (1999) "Motivation by gods and men", em DE JONG, I. (ed.) *Homer: critical assessments*, New York.
- LLOYD-JONES, H. (1971) *The justice of Zeus*, Berkeley.
- LONG, A. (1970) "Morals and values in Homer", *The journal of Hellenic studies* 90: 121-139.
- REDFIELD, J. (1983) "The economic men", em RUBINO, C. & SHELMERDINE, C. (ed.), *Approaches to Homer*, Austin.
- REINHARDT, K. (1997) "A 'Telemaqueia', Circe e Calipso, os feácios" em JONES, P. & WRIGHT, G. M. (eds.) *Homer: German scholarship in translation*, Oxford.
- ROWE, C. (1983) "The nature of Homeric morality", em RUBINO, C. & SHELMERDINE, C. (ed.), *Approaches to Homer*, Austin.
- RÜTER, K. (1999) "Zeus' speech: *Odyssey* 1.28-43", em DE JONG, I. (ed.) *Homer: critical assessments*, New York.
- SEGAL, C. (1994) *Singers, heroes, and gods in the Odyssey*, Ithaca.
- SNELL, B. (1975) *A descoberta do espírito*, Lisboa.
- WILLIAMS, B. (1994) *Shame and necessity*, Berkeley.